前后《赤壁赋》优劣之争与苏轼思想的再认识

徐晓峰

(北京外国语大学 中国语言文学学院, 北京 100089)

摘　要: 黄州期间是苏轼文学创作和思想转变非常重要的一个时期。明代以来围绕《赤壁》二赋之优劣展开了广泛探讨,梳理之后可以发现,抛开技巧、结构的具体对比,明清针对《赤壁》二赋的争论焦点,实际正指向于文章的思想层面。因此,二赋的优劣对比,隐含着苏轼人生思考状况的考察,而这与他逐渐形成的体道方式有关。苏轼体道方式的框架与《东坡易传》中对"道""性"的阐发相呼应,它超越了佛、道、儒的简单叙述,在不断的人生实践中,形成了苏轼旷达适意的观物处世态度。

关键词: 苏轼;《赤壁赋》;《东坡易传》;道

中图分类号:I 207. 2　　文献标识码:A　　文章编号:1000-5919(2019)02-0081-08

苏轼贬官黄州时期,虽仕途受挫,但伴随外在现实的激发,以及内在思考的深入,却使得他的诗、词、文、赋创作迎来一次创作高潮,名篇佳制迭出。因此,从苏轼这一时期撰写的相关著作及作品出发,可以认识他思想的某些层面,其中宋神宗元丰五年(1082)创作的前、后《赤壁赋》值得注意①。历来对此二赋评价甚高,如北宋后期的唐庚(1070—1120)云:"余作《南征赋》,或者称之,然仅与曹大家辈争衡耳。惟东坡《赤壁》二赋,一洗万古,欲仿佛其一语,毕世不可得也。"②南宋杨万里(1127—1206)《和王才臣再病二首》其一有句云:"赤壁还坡老,黄楼只子由。二苏三赋在,一览病应休。"③这里的"三赋",一赋指的是苏辙的《黄楼赋》,另二赋正是苏轼的前、后《赤壁赋》。清编《石渠宝笈》卷三二著录"宋乔仲常《后赤壁赋图》一卷",图后有宋元人题诗云:"先生赋赤壁,锦绣裹山川。……风流两崛奇,名字记他年。"④这里的评价皆就二赋整体而言,并没有着意比较二赋的不同。自明代以来,开始大量出现有关二赋优劣的争论:这些争论既有技巧、结构等方面的考虑,也有着眼于思想层面上的。近现代以来的相关研究,更多是单独考察两赋各自的主旨、技巧等,对前代已有的优劣之争,尚未予以重视。笔者认为,通过梳理前人关于二赋的评论、争论,并从中思考苏轼黄州时期思想状况的转变,对于苏轼一生思想的考察具有重要意义,有助于将相关研究进一步深入下去。

一

就笔者目前所见之材料,二赋的争论大致源于明代。明人郑之惠评选的《苏长公合作内外篇》(明万历间刻本)卷一引袁宏道(1568—1610)

收稿日期:2018-03-24
作者简介:徐晓峰,男,江西新余人,北京外国语大学中国语言文学学院讲师。
基金项目:本文由中央高校基本科研业务费专项资金资助。

① 下文为叙述方便,《前赤壁赋》省称作前赋,《后赤壁赋》称为后赋。

② 唐庚述,强行父记:《唐子西文录》,何文焕辑:《历代诗话》,北京:中华书局 1981 年版,第 445—446 页。按,此书为强行父记述时人唐庚论诗文的语录书。

③ 辛更儒笺校:《杨万里集笺校》卷三,北京:中华书局 2007 年版,第 189 页。

④ 张照、梁诗正等编:《石渠宝笈初编》卷三二,永瑢、纪昀等纂修:《景印文渊阁四库全书》,第 825 册,台北:商务印书馆 1986 年初版影印,第 294—295 页。

评语云:“《前赤壁赋》为禅法道理所障,如老学究著深衣,遍体是板;后赋平叙中有无限光景,至末一段,即子瞻亦不知其所以妙。”又引李贽(1527—1602)评语云:“前赋说道理,实有头巾气。此则空灵奇幻,笔笔欲仙。”引华淑(1589—1643)评语云:“《赤壁》后赋,直平叙去,有无限光景。”①这里主要比较的是两文的叙述手法:前赋在他们看来,议论太多;后赋便摆脱这一模式,在平叙中却含有深理——基于这一点,他们更为推许后赋。在描写景物的深度上,明人钟惺(1574—1624)曾说道:“长公前赋,已曲尽其妙。后赋尤精于体物,如山高月小,水落石出,皆天然句法。”②抛开明人争论的趋向所在,他们将二赋进行比较这一做法,实际上引发了后人对这一问题的持续探讨。

吴楚材、吴调侯于清康熙年间选编的《古文观止》卷一一评云:“前篇写实情实景,从乐字领出歌来。此篇作幻境幻想,从乐字领出叹来。一路奇情逸致,相逼而出。与前赋同一机轴,而无一笔相似。读此两赋,胜读《南华》一部。”③这里虽未明说二赋之优劣,但隐含有比较之意。在清初林云铭(1628—1697)所著的《古文析义》卷六,他对前人比较二赋优劣的做法提出了批评④:

> 赤壁初游必不知有再游之事,此番再游则着着俱要照管前番矣。山水风月不过如此,前番既游,此番又重叠往游有何意味?作文者惟有别行一路之法。前篇既是立意往游,此篇先从不想再游意,步步说来,便是把柄。……但念景同前景,游同前游,犹之乎未游也……其变换皆非文人意想所及。若无前篇,不见此篇之妙;若无此篇,不见前篇之佳。而伧父乃欲置轩轾于其间,以后作胜前作,坡翁有知,能无齿冷。

林云铭所考察的角度重在内容的相互照应,和明人的思考角度并不相同,所以我们认为他的话乃是另有所指,而且林氏既然批评“伧父乃欲置轩轾于其间”,这其实印证了在当时存在着对于《赤壁》二赋的比较问题,且考察的角度是多方面的。

林氏的折中态度在清光绪年间所刻的《古文释义》中得到进一步阐发,该书于《后赤壁赋》后总评云⑤:

> 前篇无从照管后篇,后篇必要照管前篇,此人所知也。然此赋与前赋有同处,有异处,有同而异处,有异而同处,尤不可不知。何谓同?两篇皆以客作波,风月生情,酒肴点缀,睡为归结,此同处也。前赋确切前游情景,后赋则又确切后游情景,种种各别,岂不迥异?至前赋各用浑言,此明指二客;前赋风月,首尾照应,此只一二处点染;前赋三及饮酒,此一入题便止;前赋与客枕藉舟中,此赋与客去就睡屋内,笔法随处变换,故曰同而异也。究之两赋情景与两赋笔法虽皆异,而着想之奇同,措词之工同,见地之高同,结构之妙同。语语之皆仙,笔笔之入化,亦无一不同。人能详此两赋同异而熟读之,何患不增长许多学问,开悟无限法门。

这里阐述了比较的许多角度,抛开当时八股评文的取向,我们可以关注的便在“着想”“见地”两方面。“着想”指的是构思取意,仍注目于文本;“见地”却重在形而上学这一层面,已经超越了文本,反映的是苏轼本人思想上的层次。如余氏所言,他认为两赋在这两个方面的表现是相同的。

然而,前引袁宏道等人的论述,其实却反映着两赋在“着想”上的差异:前赋构思取意陷入理障之中,而后赋却平实中自有一段深意。清中期的浦起龙(1679—1762)在其《古文眉诠》卷六九曾评论到:“后赋,并刷尽文章色相矣。来不相期,游仍孤往,向后空空,人境俱夺。迁谪旷抱,远过贾傅白傅。”⑥这里实则融合“着想”“见地”二者而言,因为文章的“刷尽色相”背后反映出的是作者本人的“迁谪旷抱”。又如晚清蔡铸的《古文评

① 引自迟文浚等主编:《唐宋八大家散文广选新注集评》“苏轼卷”,沈阳:辽宁人民出版社 1999 年版,第 382 页。

② 孙琮:《山晓阁选宋大家苏东坡全集》卷六引,高海夫主编:《唐宋八大家文钞校注集评》“东坡文钞”,西安:三秦出版社 1998 年版,第 5809 页。

③ 吴楚材、吴调侯选:《古文观止》,北京:中华书局 1959 年版,第 511 页。

④ 引自《唐宋八大家文钞校注集评》“东坡文钞”,第 5810 页。

⑤ 余诚编:《古文释义》,长沙:岳麓书社 2003 年版,第 389—390 页。

⑥ 引自《唐宋八大家文钞校注集评》“东坡文钞”,第 5810—5811 页。

注补正》中记载过珙之语曰："前赋已入悟界，犹未仙也，此则翩翩乎仙矣。"①如果综合考察二赋的比较角度，可以发现脱离具体技法、结构的对比，在形而上的人生思想的对比中去把握这两篇赋无疑是抓住了问题的本质，而这两篇赋中所见出的思想无疑也对二者的优劣评比造成了影响。

二

以上对二赋的优劣探讨，实际可以简化为一个问题——苏轼在赋中的"见地"。对比层次既已设定，接下来有必要剖析文本叙述中所隐含的人生思考。前赋所论及的，可以归结到三个问题：一是"水"和"月"的关系；二是"变"和"不变"的问题；三是"无尽藏"的理解。

"水""月"之喻，本源于佛经。龙树菩萨《大智度论》卷六《释初品十喻》云："以是故说'诸菩萨知诸法如炎''如水中月'者，月实在虚空中，影现于水……譬如静水中见月影，搅水则不见。"②这里的"水中月"指的便是佛教概念——"法"，而"法"指的是世间一切事物，包括本体的、现象的、物质的、精神的。唐人张说《江中诵经》诗云："实相归悬解，虚心暗在通。澄江明月内，应是色成空。"唐玄奘所译的《般若波罗密多心经》中曾说道："色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受、想、行、识，亦复如是。"③这里佛徒们实际是在论证世界的虚幻性。苏轼这里却并未将议论引向佛教的一贯思维，他肯定了这"水"和"月"的存在：水虽流逝，却依旧长在；月虽有盈虚变幻，也不曾从此消失在天空——苏轼这里所用的概念虽见出佛教的影响，但在思想上并没有皈依于佛。

"变"和"不变"的关系，可以对比《庄子·内篇·德充符》中的一段话，里面说："自其异者视之，肝胆楚越也。自其同者视之，万物皆一也。"庄子所论实际上便是他倡导的"齐物论"，苏轼虽然说过："清诗健笔何足数，逍遥齐物追庄周"（《送文与可出守陵州》）④，但是苏轼在这却并没有进入这种思路。"水""月"虽然时刻在变，但是它们仍旧有不变的一面，这个不变的体认存在于物体的本身。在苏轼早期的赋作《滟滪堆赋》（作于 1059 年）中，他曾这样叙述水的特性："天下之至信者，惟水而已。江河之大与海之深，而可以意揣。惟其不自为形，而因物以赋形，是故千变万化而有必然之理。"⑤在这里，水的千变万化背后存在一个"必然之理"，也就是"不变"。

可以再对照佛教中的一些论述。《楞严经》卷二记载这样一个故事：佛告波斯匿王言："汝今自伤发白面皱，其面必定皱于童年，则汝今时观此恒河，与昔童时观河之见有童耄不？王言：不也，世尊！佛言：大王！汝面虽皱，而此见精性未曾皱，皱者为变、不皱非变，变者受灭、彼不变者元无生灭。"⑥这里的"不变"在于"精性"，这实际上归于一种心性观：心中性不变，则观万物时能做到无变，于是消除了生灭这样一个现象，从而达到达观，体认佛性，但是眼前所见在现实中却已改变。东晋僧肇（384—414）的《物不迁论》，曾云："是以言常而不住，称去而不迁。不迁，故虽往而常静；不住，故虽静而常往。虽静而常往，故往而弗迁；虽往而常静，故静而弗留矣。"⑦朱熹曾认为苏轼"逝者未尝往""盈虚莫消长"的说法来自于"肇法师的'四不迁'之说也"⑧，但是这其间还是存在区别的。僧肇所论乃是大乘的中观说，其实强调的是主体的圆通、圆观。姚秦三藏法师鸠摩罗什所译《金刚般若波罗蜜经》曾说道："如来说诸心，

---

① 引自《唐宋八大家文钞校注集评》"东坡文钞"，第 5811 页。按，《古文评注》原书为过珙所编。

② 日本大正一切经刊行会编印：《大正新修大藏经》（以下简称《大正藏》），第 25 册，1924—1934 年，第 102 页。

③ 《大正藏》第 8 册，第 848 页。

④ 张志烈、马德富、周裕锴主编：《苏轼全集校注》"诗集"卷六，石家庄：河北人民出版社 2010 年版，第 518 页。下凡引苏轼作品，若无特殊说明，皆依据此本。

⑤ 《苏轼全集校注》"文集"卷一，第 2 页。

⑥ 《大正藏》第 19 册《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，第 110 页。

⑦ 《大正藏》第 45 册《肇论》，第 151 页。

⑧ 黎靖德编：《朱子语类》卷一三〇，北京：中华书局 1986 年版，第 3115 页。

皆为非心,是名为心。”①这里强调的是在心的运用上,而这正和僧肇所述相通,只有持了这样不拘泥于一物的心性,才能于对待之物得其大端,不落于偏执的地步。在《六祖大师法宝坛经》的《宣诏品第九》曾说道:“不断不常,不来不去,不在中间及其内外,不生不灭,性相如如,常住不迁,名之曰道。”《付嘱品第十》进一步形成一套完整理论:“若解用即道,贯一切经法,出入即离两边。自性动用,共人言语,外于相离相,内于空离空。”②这里可以看出苏轼所论和僧肇等人的区别,一般人们都说东坡精研佛理,文中所论自然入于佛学之思,其实这本身是一个误解。如上所述,苏轼体道的方式恰恰是在于对物体本身的“必然之理”的发现。

我们可以对比考察苏轼在黄州时期开始撰写的《易传》九卷中所反映的思想。该书的卷七在解释“‘易’‘简’,而天下之理得矣”时说:“夫无心而一,一而信,则物莫不得尽其天理。”③这里虽也强调了心的不变,但是指向的是对客观“天理”的发掘。苏轼在《易传》中借用了周易中“性”“道”的观点来阐述自己的见解。其中“性”强调的是主体因素,而“道”则体现在客观事物之上,便是上面说的“必然之理”。同卷在解释“生生之谓‘易’”时,得出“方是之时,‘易’存乎其中,而人莫见,故谓之‘道’”④。在解释“成性存存,道义之门”时说:“性所以成道而存存也。”⑤这样其实是说人的本性是用来体认自然的必然之理的,自然既然生生不息,人自身自也得到一种升华。

最后是“无尽藏”的解释。文中说:“且夫天地之间,物各有主。苟非吾之所有,虽一毫而莫取。惟江上之清风,与山间之明月,耳得之而为声,目遇之而成色;取之无禁,用之不竭,是造物者之无尽藏也,而吾与子之所共食。”可见,这个“无尽藏”指的便是天地万物,苏轼在这里更加强调了对它的取用之道,那便是遵循自然的必然之理。明人王阳明(1472—1529)在《咏良知四首示诸生》曾说:“无声无臭独知时,此是乾坤万有基。抛却自家无尽藏,沿门持钵效贫儿。”⑥这里也讲“无尽藏”,着眼却在人心方面,不过一样强调了使用之道。苏轼的论述承上而来,人心的因素也在考虑之中,不过这个人心因素却不是后来心学所谓的自明良知,也不是佛教宣扬的自明本性,它是传统的体认之道在面对茫茫人世时的一种体认态度,而这显然也不能简单看成是儒家的学说。

三

回到赋作本身。后赋与前赋相比,议论不多,平平叙述再游赤壁之事,看来并无特别之处,那么明人对后赋的推崇究竟是基于何种考虑呢?清代张伯行(1651—1725)《唐宋八大家文钞》卷八评论此文,云:“上文字字是秋景,此文字字是冬景。体物之工,其妙难言。”⑦关于这个体物工妙,前已引及明人钟惺的类似说法,这里需要追究的是内在的根由。宋代黄震(1213—1280)《跋赤壁后赋图》曾分析到:“东坡再游赤壁,霜露既降时也,盈虚消息之妙,至此崭然毕露。坡之逆顺两忘,浩然与造物者游,盖契之矣。”⑧联系上面所说的,苏轼倡导的是在自然的必然之理中体认道的内涵,那么可以看出后赋所写仍旧归结于这样一种方式,明清人所推崇的体物之工,如钟惺所推举的“山高月小,水落石出”也就来源于对必然之理的体认,于是这个评价实际超出了对文字本身的观察,折射的是苏轼本人思想的某些层面。

另外,关于后赋结尾的结构用思,曾存在一些争论。南宋郎晔《经进东坡文集事略》卷一在谈

① 《大正藏》第 8 册,第 751 页。
② 《大正藏》第 48 册,第 359—360 页。
③ 龙吟译评:《东坡易传》,长春:吉林文史出版社 2002 年版,第 290 页。
④ 《东坡易传》,第 297 页。
⑤ 《东坡易传》,第 299 页。
⑥ 吴光等编校:《王阳明全集》卷二〇,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 790 页。
⑦ 引自《唐宋八大家文钞校注集评》“东坡文钞”,第 5810 页。
⑧ 黄震:《黄氏日抄》卷九一《题跋》,《景印文渊阁四库全书》第 708 册,第 971 页。

论此赋结尾时说："结处用韩文《石鼎》叙弥明意，指鹤为道士，亦暗使《高道传》青城山道士徐佐卿化鹤事。"①宋代俞文豹《清夜录》亦有评论，云："东莱先生注《观澜文》谓《后赤壁赋》结尾用韩文公《石鼎联句》叙弥明意。文豹谓不然，盖弥明真异人，文公真纪实也，与此不同。《金刚经》曰：'一切有为法，如梦幻泡影。'东坡先生贯通内典，深悟此理，尝赋《西江月》云：'休言万事转头空，未转头时皆梦。'赤壁之游，乐则乐矣，转眼之间，其乐安在？以是观之，则我与二客，鹤与道士，皆一梦也。"②这里引出了一个问题：后赋文中所写是实是虚？

金圣叹（1608—1661）《天下才子必读书》曾评云："前赋是特地发明胸前一段真实了悟。后赋是承上文从现身现境，一一指示此一段真实了悟，便是真实受用也。"③这里是认为后赋所写为实情实景。孙琮《山晓阁选宋大家苏东坡全集》卷六云："前篇写实情实景，……此篇作幻境幻想"④，则和上论相左。前引吴楚材、吴调侯《古文观止》卷一一的评语，同于孙琮。晚清王文濡《评校音注古文辞类纂》卷七一评云："前篇是实，后篇是虚。虚以实写，至后幅始点醒，奇妙无以复加，易时不能再作。"⑤

综合考虑前人的评论，可以看出争论的取向在于：赋若作虚幻看当高于作实看的价值。取虚幻说的有引佛经为证者，这似乎表明佛教之虚幻观提升了文章的思考价值。另外，庄周梦蝶说实际也给了评论者纵向的连接空间，前面曾引过珙之语说后赋到达"仙"之境界，其注目处便在齐物、化物之论上。前引袁宏道、华淑之语，说后赋之佳便在平直叙述中内含无限光景，这样看来，说实说虚不过是一个问题的两个方面，因为虚幻之景亦可平直叙出，平直叙述本身的价值却正来源于背后的空灵虚幻，前引浦起龙《古文眉诠》所说的后赋"刷尽文章色相"便是基于这样一种考虑。

那二赋是否真的存在优劣，这个问题似乎并不明朗。技巧层面的考虑，不是本文论述的重点，这样需要突出形而上层面的再认识，前番的梳理只是为了论述的进一步深入。秦观（1049—1100）《答傅彬老简》曾论及苏轼"道"的三个层面⑥：

> 苏氏之道，最深于性命自得之际。其次则器足以任重，识足以致远。至于议论文章，乃其与世周旋至粗者也。

如果换个角度看，这最低层的"议论文章"反映的恰是上面两层的某些东西，不过，正是在"议论文章"这里可以见出前、后赋的一个区别。

前赋的主体乃在议论阐发，它所指向的最高层面更多的是通过这个议论去达到的："水"和"月"、"变"和"不变"等概念的辨析，说明的是对自然的必然之理的体认中找到自身的永恒性，这里不是佛教中的心对物的作用，而是物对心的作用。后赋多在平白叙述，相比前赋感情色彩是要平淡了，甚至是有些低沉，鹤和道士的出现又增加了虚幻感，但是作者的思想便隐含在里面了。这里其实存在一个说与不说的境界问题。前赋被袁宏道等人指为受理法所障，因为苏轼强自说出感悟，在他内心需要经过概念到"性命自得"的转换，而后赋不作议论，"放乎中流，听其所止而休焉"的纯状态叙述，其实已经通向了苏轼"道"的最高层面。宋人车若水（1209？—1275）《脚气集》曾云："两《赤壁赋》见得东坡浩然之气，是他胸中无累，吐出这般语言，却又与孟子浩然不同。孟子集义所生，东坡是庄子来人，学不得，无门路，无阶梯，成者自成，攧者自攧，不比孟子有绳墨，有

---

① 郎晔选注：《经进东坡文集事略》卷一，文学古籍刊行社影印四部丛刊本 1957 年版，第 5 页。
② 陶宗仪编：《说郛》卷三八收，《说郛三种》所收 120 卷本，上海：上海古籍出版社 1988 年版，第 1734 页。
③ 金圣叹选评：《天下才子必读书》卷八，曹方人等点校：《金圣叹全集》第 3 册，南京：江苏古籍出版社 1985 年版，第 618 页。
④ 引自《唐宋八大家文钞校注集评》"东坡文钞"，第 5809 页。
⑤ 引自《唐宋八大家文钞校注集评》"东坡文钞"，第 5812 页。
⑥ 周义敢等校注：《秦观集编年校注》卷三〇，北京：人民文学出版社 2001 年版，第 672 页。

积累也。”①这段剖析很有启发性,因为他把二赋指向了苏轼的人生之道,在这个层面展开论述,至于他归结于庄子思想,这个可以再商榷,后面将展开论述。

前面提到的苏轼黄州时开始撰写的《易传》,对“一阴一阳之谓‘道’”的理解是“圣人知道之难言也,故借阴阳以言之……一阴一阳者,阴阳未交而物未生之谓也,喻道之似……”②可见“道”是很难说出来的,任何东西至多是“道之似”。同卷又说:“性者,其所以为人也。”“性者所以成道而存存也。”③在这里可以看出苏轼笔下所追究的“道”和“性”是可以看作同一级概念的东西。该卷解释“与天地相似,故不违”时说:“天地与人,一理也。”④这个“理”便是“道”,存于人心者则成了“性”,那么这里实际引出这样一个推导:性者乃是人的本质,它通过体道而获得自身的存在,达到和道同等的价值。这里不追究“道”和“性”的深层含义,只就体认“道”的方式解说一下。

前后赋的终端取向,如上所论,都是归于一个人对“道”的观察,从而找寻自身“性”的过程。正是在这个过程中凸显了差别,而这发展成了明代以来的对两赋价值轩轾的争论,或者说价值争论的根源其实便在这里。接着“天地与人一理”,苏轼又分析到:

> 人常不能与天地相似者,物有以蔽之也:变化乱之,祸福劫之,所不可知者惑之。变化莫大于幽明,祸福莫烈于死生。所不可知者,莫深于鬼神。知此三者,则其他莫能蔽之矣。夫苟无蔽,则人固与天地相似也。

苏轼承认了人和天地是存在同一理的,不过人之理(即性)有所遮蔽,这样需要知晓一些东西方可达到与天地之理真正相融的状态。前、后赋都隐含一个体道的方式,前赋不过是明着面对,急于辨析,而后者却置身其中,凭直观去把握。

四

这个体道的方式如何见出苏轼思想的超越旷达呢?前面的论述实际是反对简单地将苏轼体道归入佛或者道的倾向;不过,仍然存在很多问题,尤其是庄子不可言说状态的提出和上面的讨论形成重合,更容易使人将苏轼思想简单归入道家一类。为此,我们需要考察苏轼一生的某些片断,从而看出苏轼体道方式的发展脉络。在早期赋作《滟滪堆赋》里苏轼得出这样的结论:“物固有以安而生变兮,亦有以用危而求安。得吾说而推之兮,亦足以知物理之固然。”⑤这里指出了“推”而知“物理之固然”的方式。遵循这一方式,苏轼体验着各种必然之理。如《后杞菊赋》《服胡麻赋》《中山松醪赋》《浊醪有妙理赋》中涉及到的养生理论,但是这并没有流于道家(教)这一派别,黄州期间所作的《服胡麻赋》中便说了:“长生不死,道之余兮。神药如蓬,生尔庐兮。世人不信,空自劬兮。搜抉异物,出怪迂兮。槁死空山,固其所兮。”⑥在书画之理的体认中,熙宁二年(1069)任职开封之时,已经说过:“我书意造本无法”(《石仓舒醉墨堂》)⑦;元丰二年(1079)任职湖州时曾提出“成竹于胸”的理论(《文与可画筼筜谷偃竹记》)⑧。在对人生际遇的体认中更能见出苏轼的某些超越性。早期任职凤翔时,作《和子由渑池怀旧》(作于 1061 年),云:“人生到处知何似,应似飞鸿踏雪泥。”⑨1082 年贬官黄州时又云:“人似秋鸿来有信,事如春梦了无痕。”(《正月二

---

① 车若水:《脚气集》,《景印文渊阁四库全书》第 865 册,第 531—532 页。
② 《东坡易传》卷七,第 296 页。
③ 《东坡易传》卷七,第 296、299 页。
④ 《东坡易传》卷七,第 294 页。
⑤ 《苏轼全集校注》“文集”卷一,第 2 页。
⑥ 《苏轼全集校注》“文集”卷一,第 19 页。
⑦ 《苏轼全集校注》“诗集”卷六,第 481—482 页。
⑧ 《苏轼全集校注》“文集”卷一一,第 1153—1155 页。
⑨ 《苏轼全集校注》“诗集”卷三,第 186 页。

十日与潘郭二生出郊寻春……》)①晚年渡海北归后,作《次韵法芝举旧诗一首》(作于 1101 年),云:“春来何处不归鸿? 非复羸牛踏旧踪。”②这三个阶段的“飞鸿”恰代表人生的回环,显示着它的无尽。

这个方式存有两端,一在物理,一在人心。前面所述多指在物理,下面则将论述人心的处理。《东坡易传》卷二释《豫卦》爻辞曾言:“据静以观物者,见物之正”“乘动以逐物者,见物之似”。③前面讲了“道”只可得其似,而这却说可得“正”,其实此句本意是在比较动静所带来的不同效果,它强调的是心静所可靠近道的本体的可能。在这里,人心与物理的关系,可简单概括为“心”如何“应物”的问题。关于“应物”,苏轼在《书义·终始惟一时乃日新》条中曾有说明,该文先引《周易·系辞》“天下之动,正夫一者也”语,后进一步阐述道:“夫动者,不安者也。夫惟不安,故求安者而托焉。惟一者为能安。……昼夜之代谢,寒暑之往来,风雨之作止,未尝一日不变也。变而不失其常,……以一为内,以变为外。……物之无心者必一,水与鉴是也。水、鉴惟无心,故应万物之变。”④据此可知,所谓“应物”,一方面是如何应物之“变”,另一方面是如何“为内”,“不失其常”,也就是应物之时如何保持自己的内心,这与前文对二赋的讨论具有同样的指向。

这种以心应物的状态在哲学以外的表述中也许颇具说明性。任职凤翔期间,作《授经台》诗(作于 1064 年),云:“剑舞有神通草圣,海山无事化琴工。此台一览秦川小,不待传经意已空。”⑤这里说的是观览中的心意相通,具有一种广大的时空观。晚年在海南,曾自书云⑥:

> 吾始至南海,环视天水无际,凄然伤之,曰:“何时得出此岛耶?”已而思之,天地在积水中,九州在大瀛海中,中国在少海中,有生孰不在岛者? 覆盆水于地,芥浮于水,蚁附于芥,茫然不知所济。少焉,水涸,蚁即径去,见其类出涕,曰:“几不复与子相见。”岂知俯仰之间,有方轨八达之路乎! 念此,可以一笑。戊寅(1098)九月十二日,与客饮薄酒,小醉,信笔书此纸。

这同样是在具备了广阔时空观后所产生的平常意识——认识了广阔,才能皈依于自身。任徐州太守时作《送参寥师》(1078 年):“阅世走人间,观身卧云岭。”⑦元祐二年(1087),在评价文与可的画竹时,曾说对方是“其身与竹化”(《书晁补之所藏与可画竹三首》其一)⑧。这些论述的重点强调的是主体所持的心态,不过需要指出的是这个和上面论述前赋时所分析的佛徒心态是不同的:佛徒的心态根源在于心对物,心是虚幻,物亦虚幻;而苏轼本人的心态取决于体物中所能得到的提升空间。这时我们可以看到,苏轼思想超越性的表现其实在于一种应物中的适意,但这个显然也不能简单等同于庄学中的概念。苏轼曾在《闻正辅表兄将至以诗迎之》(1095 年)一诗中说:“强歌非真达,何必师庄周。”⑨庄学中的适意来源于一种齐物观,因为万物皆无规定性,瞬间变换,人不能把握自己,于是导向适意,任其自行,和之相配的便是逍遥观。苏轼的人生体认来自于对万物的直接感受和对其中物理(必然之理)的追寻,他并不否认万物自身的规定性,在这个前提下他有自己的

---

① 《苏轼全集校注》“诗集”卷二一,第 2320—2321 页。

② 《苏轼全集校注》“诗集”卷四五,第 5325—5326 页。

③ 《东坡易传》卷二《豫卦》六三爻辞下,第 71 页。

④ 《苏轼全集校注》“文集”卷六,第 557—558 页。

⑤ 《苏轼全集校注》“诗集”卷五,第 406 页。

⑥ 朱弁:《曲洧旧闻》卷五《东坡儋耳试笔》,孔凡礼点校:《师友谈记·曲洧旧闻·西塘集耆旧续闻》,北京:中华书局 2002 年版,第 152—153 页。按,苏轼《行琼儋间肩舆坐睡梦中得句云……》诗有云:“四州环一岛,百洞蟠其中。……登高望中原,但见积水空。此生当安归,四顾真途穷。眇观大瀛海,坐咏谈天翁。茫茫太仓中,一米谁雌雄。”可与本段叙述对参。

⑦ 《苏轼全集校注》“诗集”卷一七,第 1893 页。

⑧ 《苏轼全集校注》“诗集”卷二九,第 3160 页。

⑨ 《苏轼全集校注》“诗集”卷三九,第 4617 页。

哲学依据,前引《易传》和《书义》的论述已经说明了这一点。肯定了这一前提,剩下的便是使“道”在自身得到体现,一方面宇宙的存在影响自身的心态,另一方面自身需要保持一种平常方可追查到对方所呈现或隐藏的内在之理。在《宝绘堂记》(1077 年)中,苏轼说:“君子可以寓意于物,而不可以留意于物。”①这里的“留意”和“寓意”之分,恰体现在前后《赤壁赋》中:前赋虽然亦在体察物理,不过犹有拘泥;后赋却直直写来,万物之理自在其中。另外,因为“道”在外界的表现永远只是一个“似”的程度,所以人心体认所达到的也只是一个不满状态,体现为静,自然,以及平常。后赋中表现的正是这样一种心态,于是才有后面的放舟中流,任其自行。基于这样一个考虑,使得后赋在和前赋的对比中获得了不同的价值。

综上所述,大致可以得出如下结论:《赤壁》二赋的表达都是归于一个人对“道”的观察,从而找寻自身“性”的过程,正是在这个过程中凸显了差别,而这也是明代以来对两赋价值轩轾争论的根源所在。因此,抛开文本技巧、结构的对比,有关《赤壁》二赋问题的争论,实际隐含着苏轼人生思考状况的考察。从中可以勾勒出苏轼本人思考的方式——在体认万物之道,即“必然之理”的同时,如何提升自己内在心灵的境界。这种应物而超越的思考方式与《东坡易传》中对“道”“性”的阐发是互相呼应的(性者乃是人的本质,它通过体道而获得自身的存在,达到和道同等的价值),可以说它超越了或归于佛,归于道,归于儒的简单叙述,在苏轼不断的人生实践中,形成其独具个性的旷达适意的观物处世态度。

苏辙在《亡兄子瞻端明墓志铭》中曾以黄州、海南的贬谪作为苏轼文学及思想转变的两个关键节点:“初好贾谊、陆贽书,……既而读《庄子》,……既而谪居于黄,杜门深居,驰骋翰墨,其文一变,……后读释氏书,深悟实相,参之孔、老,博辩无碍,浩然不见其涯也。先君晚岁读《易》,……作《易传》,未完。疾革,命公述其志。……最后居海南,作《书传》,推明上古之绝学,多先儒所未达。”②其中《易传》的撰述始于黄州,终于海南。如果结合前文所论来看,我们可以说《易传》所体现出的观物处世方式实际成为苏轼思想根基中非常重要的一个部分。

Debates on the Merits and Demerits of*Fu of Chibi*(I) and *Fu of Chibi*(II): AReflection of Su Shi's Thinking

Xu Xiaofeng

(*School of Chinese Language and Literature*, *Beijing Foreign Studies University*, *Beijing* 100089, *China*)

Abstract: Su Shi's (苏轼) exile in Huangzhou (黄州) was a very important period of his literary creation and ideological change. Since the Ming Dynasty, there have been widespread discussions around the merits and demerits of *Fu of Chibi* (I) (《前赤壁赋》)) and *Fu of Chibi* (II) (《后赤壁赋》). After an analysis and summary, we can see that the focus of debate about the two literary works by Su Shi during the Ming and Qing Dynasties was actually on the level of their ideas, apart from the specific comparison of their writing skills and structures. So the comparison of Su Shi's two literary works implied an observation on his reflection on life, which was related to the way he gradually developed in experiencing Tao(道). And the framework of the way he experienced Tao matched his elaboration of "Tao" and "Nature" (性) discussed in *Su Shi's Explanations of the Book of Change* (《东坡易传》). By analyzing Su Shi's other works, we may draw a conclusion that his way of experiencing Tao exceeded a simple narration of Confucianism, Buddhism and Taoism. In his constant life practice, Su Shi formed his philosophy of life, which was characterized with broad-mindedness and congeniality.

Key words: Su Shi (苏轼), *Fu of Chibi* (《赤壁赋》), *Su Shi's Explanations of the Book of Change* (《东坡易传》), Tao

(责任编辑　郑　园)

① 《苏轼全集校注》“文集”卷一一,第 1123 页。

② 陈宏天、高秀芳点校:《苏辙集·栾城后集》卷二二,北京:中华书局 1990 年版,第 1126—1127 页。